

handlung „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ (1834). Heine verwandelt Hegels Dialektik unter der Hand in einen Dualismus: Spiritualismus und Sensualismus stehen sich schroff und unvermittelt gegenüber. Dahinter steht der Gegensatz von Geist und Materie. Überall in der Geschichte begegnet dieser Dualismus, angefangen bei Platon und Aristoteles. Das Christentum ist (nach Heine) ganz von der Gnosis geprägt. Daher dessen Leib- und Sinnenfeindlichkeit. Im Hinblick darauf zimmert er seinen Gegner zurecht: den römischen Katholizismus. Der Protestantismus findet mehr Gnade in seinen Augen, er wird als Wegbereiter der Aufklärung und damit der Geistesfreiheit angesprochen. M. Luther gar wird „als absoluter Mensch, in welchem Geist und Materie nicht getrennt sind“ gepriesen. Er ist der Vorbote einer möglichen Versöhnung beider Welten.

Eberhard Kirsch setzt sich (ausgehend von der Interpretation einiger Schlüsseltexte) kritisch mit Heines Auffassung auseinander. Die historische Unhaltbarkeit der Identifikation von Christentum und Gnosis wird zur Sprache gebracht. Das Verhältnis beider müsste freilich gründlicher durchleuchtet werden; immerhin hat die Gnosis verhängnisvolle Spuren in der christlichen Sexualethik hinterlassen. Die 2. Frage, die Kirsch anschnidet, ist ein Grundproblem der geistigen Auseinandersetzung von der Aufklärung bis heute: Sind Vernunft und Glaube als sich ausschließender Gegensatz zu begreifen, wie Heine meint? Auch dieses Problem wird von Kirsch nur gestellt, da der Versuch einer Lösung den Rahmen der Arbeit sprengen würde.

Was will Heine an die Stelle des Christentums setzen? Er spricht immer wieder vom irdischen „Glück“: „Wir wollen auf Erden glücklich sein, und wollen nicht mehr darben...“ Dazu gehört freilich nicht nur die Befriedigung der Sinne, sondern auch eine neue Religion: „Die Freiheit ist eine neue Religion, die Religion unserer Zeit“. Das Freiheitspathos Heines scheint uns Nachgeborenen übersteigert, die Geschichte hat die Behauptung nicht eingelöst, Freiheit sei das Zeichen der Zeit.

Man hätte sich allerdings ein Eingehen auf die politische und geistesgeschichtliche Situation Deutschlands zur Zeit Heines gewünscht, die erst die Schärfe seiner Polemik verständlich gemacht und den Horizont seiner Zukunftshoffnung erschlossen hätte. Heine erfährt schmerzlich die Rückständigkeit Deutschlands, gemessen am „großen“ und bewunderten Vorbild Frankreich. Er ist immer wieder irritiert durch die Autoritätshörigkeit der Deutschen, doch weiß er auch um den „Charakter der deutschen Dämonen“ und fürchtet, daß in Deutschland „ein Stück aufgeführt werden wird, wogegen die Französische Revolution nur wie eine harmlose

Idylle erscheinen möchte“. Es zeigt sich, daß Heine nicht zu Unrecht sein „Sprechamt“ als „Prophetenamt“ aufgefaßt hat. Man hat den lästigen Rufer im eigenen Lande nicht zur Kenntnis genommen. Es genügte, ihn als Juden zu brandmarken. Wir kennen die Folgen. Es ist erfreulich, daß sich nun auch die Theologie nicht mehr damit begnügt, Schauergeschichten über Heines Tod zu kolportieren, sondern beginnt, sich unbefangenen seiner Religionskritik zu stellen.

Linz

Günter Rombold

HERMS EILERT, *Theologie — eine Erfahrungswissenschaft*. (Theol. Existenz heute, Nr. 199) (100.) Kaiser, München 1978. S. 120. DM 12,80.

Ein abstraktes Buch von einem belesenen und gescheiten Autor. Theologie als Wissenschaft sei in Frage gestellt worden, vor allem deshalb, weil sie keine Orientierungshilfe in der Gesprächspraxis des Berufstheologen biete und es damit diesem schwer mache, seine Identität zu finden. Theologie müsse daher eine „handlungsorientierende“ Theorie bieten. Sie müsse innerhalb des heutigen Wissenschaftsverständnisses eine „empirisch-funktionale Theorie“ darstellen. Sie müsse abstrakt genug sein, um alle einseitigen Schmalspurlösungen dogmatischer, karitativer und politischer Art zu vermeiden (64). Dazu wird nicht nur ein streiflichtartiges Summarium theol. Meinungen präsentiert, mit denen sich Vf. auseinandersetzt, sondern es wird noch eine erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Grundlagendiskussion geboten, die alle Register neuerer Theorien durchspielt. Das Kernstück der Diskussion ist dabei das Verhältnis von Begriff und Anschauung (Kant), die Möglichkeitsbedingungen von Erfahrungserkenntnis und das Problem: Ist Erkenntnis Rezeption oder Konstruktion?

Einiges hätte ich gerne ausführlicher gelesen, wie etwa eine Position vertretbar ist, welche die Alternative: Konstruktion von Erfahrung durch menschliches Handeln oder Konstitution von Erfahrung im Seinsgeschehen selber — vermeiden will. Dennoch halte ich das Büchlein für sehr anregend, weil als Konsequenz des semiotischen Ansatzes das zunehmende Funktionsdefizit heutiger Theologie durch ihre Funktionalität im Humanbereich abgebaut werden könnte. Theologie als Anthropologie (nicht rein spekulativ, sondern empirisch funktional) soll so möglich und notwendig sein: „Möglich ist Theologie als wissenschaftliche Theorie aufgrund der experimentellen (wahrnehmenden) und experimentellen (probierenden) Praxis religiöser Kommunikation, auf welche sie sich als ganze bezieht. Notwendig als eine selbständige wissenschaftliche Theorie ist Theologie unter der Bedingung, daß die irreduzible Eigenart dieser Erfahrungsbasis aufgrund ihrer Konstitution im Lichte der metaphysischen Kate-

gorien a) der Existenzabhängigkeit („schlecht-hinnigen Abhängigkeit“ oder „Geschöpflichkeit“) des Erfahrbaren und b) seiner notwendigen Religiosität (= deutende Auseinandersetzung mit jenem Strukturmoment seiner Existenz) re vera besteht“ (79).

Linz Josef Zulehner

PÖLTNER GÜNTHER, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin.* (214.) Herder, Wien 1978. Kart. lam. S 168.—, DM 24.80.

Im Versuch, phil. Rede von Gott zu rechtfertigen, fragt Vf. nach den unausgesprochenen Voraussetzungen der sog. Gottesbeweise bei Thomas. Dieses Nachdenken vollzieht sich im Rahmen einer an Heidegger anknüpfenden Thomas-Interpretation. Als Zentralproblem erscheint dabei die „convenientia“ (ursprüngliche Einheit, Fügung) von „anima“ und „ens“. Diese führt zu einer neuen Sicht der Transzendentalien und schließlich der Schönheit als der ursprünglichen Repräsentation des Ursprungs und als geglückte Einheit von Substanz und Akzidenz, wobei die Einheit der verschiedenen Bestimmungen von „Schönheit“ bei Thomas stark betont wird. In der transzendentalen Schönheit schließlich offenbart sich das Sein als Gabe und wird damit zu einer Eröffnung des Daseins Gottes.

Die Stärke der Untersuchung liegt im unerbittlichen Nach-Denken thomasischer Gedankengänge, wie es uns aus der Heideggerschule vertraut ist. Tatsächlich liegt ja bei Thomas sehr viel an Gedankenarbeit hinter dem meist sehr kurzen, prägnanten Text. Daß dies in den Bahnen einer Auseinandersetzung mit modernen fundamentalontologischen Gedankengängen geschieht, ist nicht zufällig; finden sich doch bei Thomas genug Texte, die eine Auslegung im Sinne eines sog. „ontologischen“ Seinsverständnisses zulassen, da sie — wie auch ihre moderne Interpretation — letztlich auf platonischen Grundlagen stehen.

Die Schwäche dieser Wiener Habilitationsschrift liegt einmal in der Sprache, die nur für den „Eingeweihten“, den mit fundamentalontologischen Gedankengängen der Heideggerschule vertrauten Leser, verständlich ist und es auch dem darin Bewanderten ob ihrer Eigenwilligkeit und Dunkelheit schwer macht, diese Thomas-Interpretation nachzuvollziehen. Zum anderen ist die Zitation der Thomasstellen nicht gerade sehr zuverlässig zu nennen. Nicht das geringste Verdienst dieser Arbeit ist es, den Weg der Wahrheit, Güte und Schönheit zu Gott, den Thomas gewiesen hat, neu durchdacht zu haben, wenngleich dies in einer allzu esoterischen Weise geschieht, die dem Verdacht Vorschub leistet, Philosophie verschließe sich wissenschaftlicher Rationalität und führe in eine falsche Mystik.

Linz

Ulrich G. Leinsle

STROLZ WALTER (Hg.), *Kosmische Dimensionen religiöser Erfahrung.* (250.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 37.50.

Das interdisziplinäre Kolloquium, dessen Referate in diesem Sammelband vereinigt sind, ist von den Veranstaltern als Fortsetzung eines ähnlich gearteten früheren Gesprächs konzipiert worden (vgl. W. Stolz [Hg.]: *Religiöse Grunderfahrung — Quellen und Gestalten*, Herder, Freiburg 1977, in der ThPQ besprochen 126/1978, 398 f.). Auch diesmal wird die Suche nach „religiösen Grunderfahrungen“ in der Erwartung unternommen, daß sich in diesen Erfahrungen anthropologische Konstanten spiegeln. Der Mensch „ist und bleibt ein religiöses Wesen kraft seines Geschöpfseins . . . Deshalb . . . ist es . . . notwendig und hilfreich, von religiösen Grunderfahrungen zu sprechen“ (8). Innerhalb dieser anthropologischen Konstanten wird diesmal nach dem Weltbezug des Menschen gefragt. „Das Menschsein tritt uns in seinen mannigfaltigen Bezügen zum Weltganzen, zum Kosmos, gegenüber“ (9). Das Ziel der Untersuchung ist, die religiöse Qualität jener Erfahrungen zu klären, die diesen Weltbezug des Menschen zum Inhalt haben.

Zwei Beiträge heben sich von den übrigen Referaten des hier dokumentierten Kolloquiums ab: Detlev von Uslar „Die anthropologischen Quellen der Religion“ (165–190) und Karlheinz Müller „Die kosmische Relevanz des Christusglaubens“ (213–248). Einerseits folgen diese beiden Beiträge exakt der Frage, die durch das Rahmenthema gestellt war: der Frage nach religiösen Erfahrungen in ihrer kosmischen Dimension. Andererseits repräsentieren sie mit aufschlußreicher Deutlichkeit zwei unterschiedliche Positionen zum gestellten Thema: den Ansatz bei anthropologischen Konstanten (von Uslar) oder bei dem Proprium einer bestimmten Verkündigung, in diesem Falle der christlichen (Müller). Es wäre für den Leser von Interesse zu erfahren, ob im Gespräch zwischen den Teilnehmern des Kolloquiums die Spannung zwischen diesen beiden methodischen Ansätzen bemerkt worden ist und ob es gelang, die materialreichen, aber nicht immer am Leitthema orientierten Ausführungen der übrigen Referenten in das Spannungsfeld einzuordnen, das durch diese Methodendifferenz eröffnet wurde. (Jakob J. Petuchowski „Melchisedek — Urgestalt der Ökumene“ [11–34], Johann Maier „Anthropomorphismen in der jüdischen Gotteserfahrung“ [39–91], Günter Stemberger „Der Tierkreis in der jüdisch-christlichen Tradition“ [101–124], Franz Joseph van der Grinten „Religiöse Horizonte moderner Kunst“ [129–160], Heinrich Zoller „Die Natur als religiöses Erlebnis“ [191–211]). Es ist zu bedauern, daß der Leser (hier, wie bei vielen Sammelpublika-